庙会与明清以来的城乡关系

赵世瑜

Based on a thorough reading of local gazetteers, this article addresses three questions: 1) the relationship between town and countryside, as seen through objects offered for sacrifice at temple fairs; 2) the similarities and differences in the commercial and social integration functions of between temple fairs in towns and the countryside; 3) the merger and interaction between temple fairs in towns and in the countryside, and the social and cultural relationship between town and country reflected in this merger and interaction.

近年来,国内外学者对明清时期(中华帝国晚期)的城市史和乡村史研究投入了极大的热情。在国内,对于这一时期北京等政治中心城市的历史进行的研究、对于江南地区工商业城市与市镇体系的研究、特别是对1840年以后沿海城市变化的研究,都成为热点。在国外,施坚雅(G. W.Skinner)关于城市与集镇体系与结构的研究是宏观研究的代表,而像罗威廉(William Rowe)关于汉口的研究则可作为微观研究的代表。而对于乡村的研究则不仅吸引了历史学家,而且也吸引了人类学家、民俗学家。在这方面,无论是中国还是外国学者,对江南地区、华北、广东、福建、台湾等地的乡村社会进行了较多探讨,出版了许多有价值的成果。

但对于这一时期的城乡关系或是城乡之间的差异和联系,我们不仅探索得不够,而且可能存在一些观念上的误解。一些国外学者认为,中国的城市或者乡村与西方的城市或者乡村存在不同,这无疑是事实;但尽管中国的城乡关系与西方的城乡关系存在区别,中国的城市与乡村之间还是有明显的差异。此外,除了讨论中国的城市或乡村中实际上发生了什么之外,还应探讨当时的中国人是如何看待城市或乡村的。这样,就把研究从客体转移到了主体上面。

在了解了国际史学界对中国城市及乡村历史研究之不同观念的基础上,我们可以从各自不同的角度介入到讨论当中。本文就试图从庙会这种既存在于城市又存在于乡村的活动入手,从侧面触及明清以来的城乡关系问题。

一、城隍与土地:从祭祀对象看城乡关系

在明清时期的各个城市和乡村中,存在大量不同名目的神、神庙以及庙会之类祭神活动。一般而论,人们对城乡之间祭祀的神与神庙并未做严格的区分。尽管明太祖对神庙控制得不很严格,但被列入正祀的神庙祭典基本上是在城市之中,而乡村中被视为正祀的可能只有社坛和厉坛。虽然自明中后期以来乡村里社组织的作用逐渐淡化,但祭社活动也还在许多地区延续着。同治《安吉县志》载:"各村坊皆有土地庙,春祈秋报,有合村共祭者,有各祭者。"民国《德清县新志》载:" 元旦演剧,城乡通行。其剧场,在城必择戴庙,乡镇各就社庙为之。"(所谓"戴

庙",即当地信奉的总管神戴侯)在许多地方,祭社与祭祀土地合而为一,明代浙江武康祭春社,"各村率一二十人为一社会,屠牲酾酒,焚香张乐,以祀土谷之神"[①]。所以尽管城市中也祭祀土地,但由于土地神与农事结合在一起,农村中又往往把它与祭社相联,所以成为乡村中的主要祭祀对象之一。

城隍庙会往往是各地城市中规模最大的庙会之一,由于礼制规定每年三次祭厉,所以许多地方的城隍庙会要举行三次,故称"三巡会"。这种活动之所以得到重视,原因不仅在于对它的祭祀被列入国家祀典,而且在于城隍神被与现实中的一级行政官员对应起来,并得到官方的认可。对现实中的行政官员与城隍神的对应关系,曾得到这样的说明:"城隍为一州军民之保障,太守为一州之父母。其所司虽有阴阳表里之殊,其责任则无幽明彼此之异。是故城隍非聪明正直不足以感太守之兴修,太守非公廉正直不足以致城隍之感应。城隍之所为,太守不能为之;太守之所为,城隍不能悖之。"[②]二者不仅是对应的,而且还是互补的。于是在官民双方出于不同目的却有共同鼓励态度的前提下,对城隍的祭祀变成规模巨大的民间活动。

从城隍信仰的发展演变过程也可以发现中国城乡关系的一些线索。一般人认为,城隍神的前身是《礼记》天子八蜡中的水墉,而水墉本是农田中的沟渠。也就是说,水墉最早是农田神,或乡村神,并不是城市神。但农村的沟渠逐渐发展为乡村聚落的防护性设施,并在城市出现后变成城墙以及护城河,所以村落的保护神也就自然而然地演变为城市的保护神。从最早的关于城隍的记载中,我们也可以发现其功能首先在于护城保民。由于地方官的辖区不仅包括城市本身,也包括乡村,所以与地方官员相对应的城隍神也就变为一定行政区域的守护神,这一点已为滨岛敦俊所指出[③]。但正如地方官驻守在城市中一样,城隍庙及其庙会活动也一般见于城市,与城市本身的关系更为密切。

在河南封丘,清代城隍出巡时"由四街首事轮班料理,……至晚,……绅商提灯迎之入庙,杂剧导前,遍游各街"[④]。山东潍县城隍出巡时,"木工、铁工等行均各有旗帜鼓乐,游观者几于万人空巷,……城厢著名街衢经行殆遍"[⑤]。江苏平望在上元节的时候,在昭灵侯庙即当地俗称的城隍庙中"悬灯演剧,平望二十四坊,每一坊掌庙中一年事,曰当坊"。四月八日城隍神诞和八月二日城隍夫人诞时,依然是以各坊为单位举行活动[⑥]。从上面的材料可以看出,城隍庙会的城市色彩比较浓重,因为坊、街之类区划是城市中特有的,与乡村中的里、社形成对比;而绅、商、木工、铁工等职业群体也是集中于城市中的。有的文献则明确记录:"迎都神者曰都神会,俗曰'二月半',岁岁行之。此惟城区赛之。迎城隍神者曰'城隍会',惟城中赛之,岁凡三次"[⑦]。

滨岛敦俊氏前引文指出,江南地区的市镇出现城隍祭祀是17世纪后半叶的新变化。他认为,这一方面反映出本地区工商业市镇的发展,另一方面表明市镇希望把自己置于各级行政中心城市序列的下层之企图。总之"说明这些镇城隍,并不是象征着这些市镇要求成为与州县平等的'都市',而是垂直的行政支配(最上层是皇帝)内部的自我表现"。对这种意见,笔者是同意的。但需要补充的是,这些地区的市镇基本上脱胎于周围的乡村,在经济上与乡村有密切的联系,所以镇城隍与代表乡村的土地神也有密切的关系。如常州江阴的杨舍城隍庙据说"旧系配社坛,明季里人公建"[⑧];江苏元和的周庄镇三月的"祭坛会","奉城隍、土地诣乡厉坛致祭"[⑨],上述黎里的城隍也与土地等一起巡游乡村,甚至有的乡也有了城隍[⑩]。这虽然表明民间对"官本位"的追求,但对城隍神来说多少是一种贬低,应该说还是反映了传统城乡等级关系的某些变化。

虽然土地神祭祀在城市中也存在，但城市中的土地庙会并不多见。它的分布主要还是在乡村。在各个不同地区，有的土地神与社神或土谷之神合一，有的地方既有土地，也有众多社神。比如河北安肃，土地神"村村皆有，土地即里社之正神"[11]；二月初二一般为祭社之日，但许多地方即祭祀土地。比如江苏相城这一天为土地神诞，"各村奉其本处土地出游，名草头会"[12]；但在无锡一带土地和社神是分开的，当地八月初五是"大王神诞"，"每里皆有之，即里社神也。其名号甚不可解。……痘神及土地神即附于庙侧"[13]。但一般来说，在清代北方的广大地区，社已基本消解，地方文献中关于社祭的记载明显少于南方，土地神虽到处可见，但与其说是传统的土谷之神，不如说像城市中的城隍，是负责乡村的阴间管理者，即在发丧时"备灯笼火炬，侧引鬼牌，诣城隍庙，乡间诣土地庙，凡亲友男女俱随接引来家，哭拜不一"[14]，其有关农事的职能变成较单纯的保佑死者。有的地方说得更直接，"谓乃冥间之地保"[15]。

从这里我们也可以看出城隍与土地对应城市与乡村的上下等级关系。在江南地区的一些社神(土地)庙会活动中，出现了"解钱粮"的现象，如江苏昆山在"顺治年间，邑民创为阴司上纳钱粮之说，自夏徂秋，各异乡都土地神置会首家，号'征钱粮'。境内每户输阡张一束，佐以纸帛；既遍，舁神像至城隍庙汇纳，……名'解钱粮会'"[16]。这样的例子还有很多，滨岛敦俊文中也列举较多，这里不再赘引。这里的"解钱粮"虽然是仿效乡村向位于城市的政府交纳赋税的过程，地方文人往往也将其视为一些人借机敛财的恶习，甚至给农民加重了经济负担，但在我看来，它与乡村的表演队伍进城参与城市庙会有类似的含义，即向城市显示乡村的力量，或可称之为一种善意的或温和的示威。实际上，当一个村落的游神队伍到另一个村落去表演的时候，或者是两村的游神队伍在途中相遇的时候，出现互相显示力量、以至发生冲突的场面是常见的，只不过这里从平行的"对抗"变成自下而上的"炫耀"，多少表现了卷入商品市场的江南农村对城市态度的变化，即不满足它们被排斥在城市生活之外的从属、服从的地位，表现了它们对城市生活的参与。

根据日本人所做《华北农村惯行调查》，当地农民将土地神视为只是本村的保护神，因为村村都有土地庙，土地与城隍是上下级的关系。正是由于土地已经成为乡村的区域行政神，而不再有以往社神保佑土谷的意义，所以华北农民认为土地神与种田没有关系，与此有关的是青苗神、虫王和马王，而后者是分别负责庄稼的生长、虫灾和牲畜的神[17]。这似乎是说，农民并不关心本村土地所有权的归属问题(这与天子祭祀太社或社稷不同，因为他是一国之主)，而只关心与农业生产直接相关的问题。必须指出，尽管同样遭到削弱，但在华北地区的山西以及南方许多地区还保有社祭习惯，只是社神的土谷神意义逐渐为其社区神意义所取代[18]。

城隍和土地只是城市和乡村祭祀对象不同的典型，实际上还有其它神及庙会活动具有城乡的区别。除了城隍庙以外，大约只有东岳庙是经常建立在城市中、而在农村是很少见的。因为东岳大帝应该是阴间诸鬼神中的最高神，十殿阎王都是他的属下，城隍、土地自不必说。所以前面有城隍神向东岳庙"解钱粮"的记载，在江苏淮安的东岳庙会中，府、县城隍也都要随行出巡。在有的地方，东岳神似乎成为一地之最高神，如浙江象山"三月二十八日东岳诞辰，城中五境神俱于二十七日朝祝。五境神者，西境夏王庙、东境乐亭庙、南境姜毛二神庙、北境昭应庙及东北境庄穆庙也"，其中夏王竟是大禹[19]。此外，像文昌庙会和财神庙会也主要在城市中举行。如山西冀城七月的"财神大会"，"城关商家均于是日用色布搭神棚，……沿街搭布台，唱皮人小戏"[20]；山西乡宁的文人有"斯文雅会"，"设东南西北四会，祀南山文昌魁星"[21]。这是由居住在城市的特定群体组成的，与乡村关系较少。其它庙与庙会则往往在城乡同时存在，如关帝

庙、龙王庙、玉皇庙、八蜡庙、马神庙、药王庙、娘娘庙(或供碧霞元君,或供观音)等虽在城市(特别是北方的城市)中普遍存在,而且通常规模巨大,但在乡村中则数量更多。

乡村中的神庙祭祀多数是统治者认为的"淫祀",名目众多,无法一一列举。但总体来说有这样一些特点:首先,北方农村中的神庙比较统一,或者说各神庙的分布密度较大,不像南方那样冗杂混乱。除了上述名目之外,还有刘猛将军、三皇、三义、三官、刘守真、金龙四大王、二郎、小圣、五圣、七圣、崔府君等等,加上极具地方色彩的神庙,名称数量也有限。其中最具乡村色彩的是五道庙,所谓"乡村多有,即五路之正神。庙多在路口,取镇压一方之意,故称将军"[22]。这种驱鬼镇邪的庙神与江南农村极为普遍的五通—五显信仰形成鲜明对比。因为在江南农村,除了作为土谷神的社神以外,可能只有五通—五显神是最具普遍性的了,尽管经过康熙年间的禁毁,其信仰改头换面,仍然不绝如缕。有这样的竹枝词唱道:"上巳家家赛五侯,乡娃齐上庙山头"。另一首《吕水山五显神赛会诗》说道:"栖水一隅耳,有庙临河边。年年逢赛会,不惜挥金钱。沿塘舞鱼龙,并舫行秋千。百戏续续来,歌鼓声连延。"[23]但此神的原型却是邪鬼。这与北方城乡普遍供奉正神不同,显示出对官方意识形态的相对离心力。而北方城乡间神灵崇拜的相对一致,显示出通过城市体现出的官方统治在乡村得到贯彻的程度较高。

其次,在南方,官方意识形态的推行更多地体现在城市之中,这从城市中神庙祭典的类别折射了出来。但从同样的角度来看,农村就有更高的自主性或自立程度,因为众多的乡村神多为社神或即社区神,它们不像华北那样各村的守护神都可以叫土地,也没有分别彼此的不同名称,而是较严格地各自区分开来。顾炎武在《天下郡国利病书》中说湖南"乡俗合二、三十家共祀一大王神,其神或以其山,或以其陂泽,或以其地所产之物而得名,辄加以圣贤王公之号",而在清代的江南也有"大王神诞","每里皆有之,即里社神也。其名号甚不可解。其有姓氏者,如忠安庙、南门外黄氏庙俱为春申君,闾窑大王为吕蒙正,东亭则诸葛孔明,闻江则伍子胥,管社则项羽,石塘山及胶山则徐偃王,荡口大王为隋炀帝,尤可怪。其无姓氏者,或称王,或称司徒,称大夫,称郎君不一;有女大王或称姑,或称夫人。又有一庙而大王两姓者,如大墩为张徐王,斗山有潘杨大王是也"[24]。这充分显示出南方乡村的独立个性——不仅是村落之间的独特个性,而且也有相对城市的独特个性。

二、庙会的商业功能与整合功能上的城乡异同

无论城乡,许多庙会都具有集市的、或商业贸易的功能,这一点,已为许多研究者所揭示。如果从地域来划分的话,北方具有商业功能的庙会数量要比南方多。实际上这也经过一次地位的转换,因为在宋代的记载中,南方庙会的商业贸易情况还是比较常见的,只是江南市镇网络逐渐完善,商品经济日益发达,庙会的商品集市功能逐渐淡化,被一般的商品集贸市场或店铺所取代,所以在明清时期,具有商品贸易功能的庙会就多见于北方各地了[25]。

但是,并不是说南方就不存在具有商业贸易性的庙会,比如上海附近的青浦三月金泽杨爷会,"愚民扮演,穷极诞慢,商贾利市什倍";而九月横云山登高时,又有"农人各携耕织之具交易成市"[26]。在前者来说,商业贸易并不一定是庙会本身的组成部分,而很可能是庙会在城镇中举行,原有的商业店铺因参加庙会的人多而生意兴隆,就后者来说,则可看出在远离城镇的乡村地区商业贸易可以构成庙会的重要部分。这样的例子还有不少,如江苏黎里八月十五之太平神会,"各处买卖营生者充塞街道,无所不有"[27];瓜州三、四月间的都天会时,"四方及远方来

观者甚众，商市小贩莫不市利三倍"[28]；而属于后一类的有浙江昌化七月的东平王诞日，"乡人俱设牲醴奠祭，……远商百货俱赁厂地铺易，谓之赶会"[29]；安徽凤阳在七月地藏王会时，"城乡人士俱赴城东九华山焚香祷祝，并购农具"[30]。浙江天目山侧于潜的例子更为典型，这里"邑中少市镇，各乡铺户亦甚疏落，以水道不通，非百货聚集之所，民间通用不过衣食器用，家常所需，故懋迁有无，商贾无所居奇，乡人亦鲜有出外经营者"。因此在城隍庙会时，"各项货物咸至，沿街作市"[31]。由此可以看出，尽管南方贸易性的庙会不多见，但在商业网络不发达的农村或较偏僻的地区，还是由庙会兼起商品交流的作用。

在笔者关于华北庙会的研究中已经指出[32]，在北方存在大量以商品贸易功能为主的庙会，其中城镇中庙会买卖的日用百货较多，杂以非耐用消费品和奢侈品；乡村庙会则多生产、生活必需品，实用性较强。在大城市的庙会中，除大量中、高档消费品外，还有许多精神产品和消闲用品。这种情况同样存在于南方城市的庙会中。如前引江苏黎里的东岳庙会中，"又有买卖茶饼果饵，装塑傀儡，走兽飞禽，饧笙鼗鼓，琐碎戏具，以诱悦童曹，顷刻成市"；《锡金识小录》记载的崇安寺庙会也是"所鬻皆傀儡戏具，熔锡为小杯盘、椅桌、小铤之属，削竹木为刀枪，糊纸为鬼脸，……无他有用物也"。这种情况一直延续到现代社会，即在乡村或小城镇中，庙会发展为骡马大会或者物资交流大会，而大城市中的庙会已完全变为纯粹的游乐场所，因此后者服务的对象主要是游览者，这些人逛庙会的目的不是购买生产、生活用品，而只是为了消闲。在商品经济比较发达地区的乡村，尽管庙会的宗教色彩仍然较浓，但通过这种渠道来满足平时购买物品的需求，已基本退化，剩下的主要是娱神娱人的功能。我们在地方文献中可以看得很清楚，明清时期北方对于庙会在当地商业交流中重要作用的强调，在南方基本上找不到。甚至在民国成立后的华北也有了这样的说法："各村庙宇多有年会。届期，商贩咸集，游人如织，……庙会者，实农村一大交易场及娱乐场也。……近年以来，庙会远不如昔日之盛，盖民智日开，迷信风衰，且交通日便，都市勃兴，娱乐、交易多不专恃乎庙会也。"[33]

如果说农村人在商品交易性的庙会中的经济投入还是用于扩大再生产的话，那么用于消闲或娱神的消费则通常被视为无谓的浪费。汤斌认为地方风俗中"浮夸粉饰，动多无益之费"的典型，就是迎神赛会[34]。在传统观念中，城市中的奢靡之风固然不好，但农民终年辛苦，把可怜的剩余耗费在这里就更不应该。《锡金识小录》说当地三茅君诞时，"村妇终岁机杼，所积余钱零布，必罄用始为快"。但由于许多农民踊跃参加到城市中的庙会中去，把自己的辛苦钱用于纯粹的消费，使城市商人大赚其钱，所以有人认为这种活动的结果就是穷了乡村、富了城市。如说嘉定十月城隍庙会时，"市侩敛钱演剧，乡民络绎进城"，以至"市肆之贸易较盛，乡间之盖藏渐绌"[35]。这似乎是说，(城市中的)庙会活动虽对城市商业有利，但对乡村经济是一个破坏。

但在北方乡镇举行的商业性庙会中，城市显然起着向乡镇提供货源的作用。河北怀安城里的"皮袄会"结束后，"即移至柴沟堡，与城略同。凡会日，开场列货，士女如云"[36]。这是说把城里的庙会转到乡村再举行一次。在山西太谷，"村民于里庙祀神演剧，四乡商贾以百货至，交易杂沓。终日而罢者为小会，赁房列肆，裘绮珍玩，经旬匝月而市者为大会"[37]。这说明在村落庙会中聚集的货物从四方而来。汾阳从明末开始，就是"外贾内商，俱赴府城隍庙会市"[38]。像河南郾陵西关的农器会这样的专售农业工具的庙会，也吸引着农民涌向城市。到清末民国初年，由于交通的便利，一些大规模的庙会则吸引了更大范围的商业往来。如山东临清"各会之中以西南关之四月会为最大。邻封十数县于初十前后俱来赶趁，名曰进香火。全市商业社会繁华，所关甚巨"[39]。在河北张北县，1926年以前庙会较发达，农牧民与商人"借此机会买卖骡

马，次则售卖农家收获器具，……再次估衣、刀剪、杂货、布匹等物。天津、北平、张家口商人，来此售货者，亦不在少"。从农民进城来说，"在百里以内之乡村男女，乘车骑马，络绎于途，会场街市，万头攒动"；就远方客商来说，"买牲畜者，远自上海、天津之客商"[40]。应该说，在明清时期北方乡镇的商业性庙会中，商品流动基本上是单向的，即从城市流向乡村，农村人进城在庙会中主要是购买物品，而在城市中摆摊设点，向城市居民提供农产品的并不常见，这种情况到民国以后才有所变化。但是由于清末民初北方集镇经历了一个繁荣发展期，庙会的商品集散功能又在很大程度上为前者所替代。

庙会对于社区或集团的整合功能也同样体现在城市和乡村之中。我们发现，庙会对于强化社区内部的凝聚所起的重要作用，更明显地体现在乡村之中。陈春声等对广东潮州的樟林社神崇拜的研究、郑振满对福建莆田江口平原神庙祭典的研究等，都较充分地说明了华南乡土社会的这一特点[41]。笔者也提到山西闻喜"村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一神。……庙所在村及途经同社之村，必游行一周"[42]，及河南封丘、江苏溧水等地的情况[43]。

实际上按照明初关于祭社的规定，社祭本身就应在祭神的同时，发挥对本社内部的凝聚作用，不独乡村如此，就是城市也应这样。如在河北雄县，"社各有坛，春秋二仲月上戊日，各里人齐集本社，祭五土五谷之神，祭毕就行会饮，先令一人读抑强扶弱之誓，所以敬神明、和乡里也"[44]。江西新昌也是如此，祭祀之后宣读誓词，其中有"如不从众，及犯奸盗诈伪一切为非之人，并不许入会"。据说在清初时"犹聚族祭社，今则无有知之者矣"[45]。而城市中祭社的遗迹，如浙江镇海上元时"城中社庙则摆于二十日以外，曰摆后灯头"[46]；再如兰溪"在城分十坊，又分上下市，各有社保。上市社保在东门外为忠佑庙供陈大司徒神像；……下市社保在北门外为仁惠庙供徐偃王神像"[47]。而广西来宾"县城之社，各因坊巷而分，凡为社，十有一，有称官社者，有称民社者"[48]。但里社组织逐渐瓦解，靠明确的集会和宣誓来凝聚社区已不可能，只可能通过组织本社区的庙会游神活动，通过在庙会中各司其责，通过社区成员在活动中的频繁接触，通过群体活动营造的热烈氛围，来间接地起到这样的作用。

在城市内部，庙会的整合功能更多地体现在不同行业或社会集团之中，这充分体现出了城市庙会的特点。河南封丘农村的赛会有所谓坐棚会、庄稼会，但在城市"吏胥有萧曹会，士子有文昌会，商人有五圣会，工人有鲁班、灶君等会。举县若狂，糜费不赀"[49]。辽宁铁岭在四月十五日有所谓三皇会，是算命瞎子的聚会。"就群瞽中举一会长主持临时会，各出会费设酒席，聚会竟日，并规定算命章程，如有被外界侮辱者，全体抗御之"[50]。海城西关有药王庙，"药王为药行祖师，会务亦归药商经理，每年四月二十八日办会一次"[51]。义县六月有南关帝庙会，据说因关帝保佑将察哈尔王企图反叛的消息平安传递到京，致使阴谋失败，所以每年"八旗官兵等集资演剧五台(即五日)，大开筵宴，振刷精神，极一时冠裳之盛"[52]。

不同的行业群体单独组织自己的庙会，固然有助于群体内部的向心，但他们在整个社区的大规模庙会活动中，以行业为单位参与进去，不仅是向外界显示自己的团结和实力，而且把自己与更大的社区范围相认同。如前引山东潍县在城隍出巡的行列中，"木工、铁工等行均各有旗帜鼓乐"；浙江定海的东岳庙会也是"或以行业而分社"[53]；淮安东岳出巡时，"各行各业，都有它们自己的会，名曰'群会'。群会最盛时，多至三四十班。会的名称皆用一个'安'字作标记，另冠以一个与本行业有联系的字"。在行业群会之后就是本会，即化装成各庙衙役、胥吏的那些人组成的随驾人员[54]。

与乡村庙会相比较，城市各行业庙会活动之间似乎并没有体现出明显的竞争对抗性，而乡村则不同，它们通过庙会显示社区实力的意图更为明显。上海朱泾"上下塘赌赛神会"，在祭厉的时候"赌出抬阁"，各自准备时"其于未出前一日，虽至亲秘不与闻。……即三尺童子犹各分疆界，龈龈然争之不已"[55]。浙江德清的总管会，开始是各社同时举行，"辄多争斗入讼"，后来不得已改为"各社分行之"[56]。溧水柘塘地区供奉祠山大帝的社火多以自然村组成，也有以几大姓为主联合组成的。为了避免两村社火同时前往，引起争端，酿成打斗流血事件，所以要由四十八村社火总会商定日期、时刻，循次前往，不得提前推后[57]。至于南方许多地区盛行的龙舟竞渡活动、两广地区烧爆时的争夺爆首，都是通过争斗的形式表现社区的强盛。

但是，由于城市和周围的乡村同属一个行政区划，所以在许多庙会中，城乡人民共同参与，形成更大范围的、超越城市和乡村自身界线的认同，这无疑反映了特定区域内城乡之间的某种社会文化联系。对这一点，我们将在下一节中涉及。

三、城乡庙会的交融互动及其反映的城乡社会文化联系

在本文第一节中曾经指出，尽管在明清时期城市中也存在土地神庙会或者社祭的遗迹，而城隍庙会也开始出现于乡镇之中，但就总体来说，城隍庙会还是"城市性"的活动，而祭祀土地或社祭则主要在乡村中进行。其它如东岳庙会等大规模游神活动主要是以城市为中心的，而各地各种社神崇拜活动则遍行于乡村。因此相对而言，城乡之间还是存在着不同的祭祀圈的。

但是即以城隍庙会为例，一方面，如果城隍神是对应与地方官员的话，它的势力范围就应该包括同属一个行政单位的农村；另一方面，城乡之间的经济交流和人员流动本身也是很频繁的，所以乡村中人参加城里的庙会活动也并非是不自然的。因此像城隍庙会这样的活动，往往也有乡村人参加。但这与城隍庙会的城市性质并不冲突，因为城隍庙会依然是城市人组织的，基本上是在城市内部进行的，乡村人只是作为外来的参加者，而不是活动的主体。山东朝城"城隍生日"时，"邑人设杂剧为醮事庆贺，……四乡祝者男女拥杂"[58]，已可见乡村人参与的程度；浙江汤溪四月十六日城隍神诞时，"在城居民分班联会，轮年值事。……又盛陈仪卫，舁神像出游街坊"，这都表明了活动的城市性质。同时，"城外农民插秧甫毕，争先入城游览"[59]，这时他们并非表演者和组织者，只是一般的参与者。在有些地方，农民也成为城市庙会表演队伍中的组成部分。如河南新乡正月"二十八、九两日，城内火神庙、城外大王庙皆扮演抬阁，远近乡村响器会多装演故事，进城有背桩、高跷、旱船、竹马、秧歌、狮子、皇杠诸名色，并随抬阁游历城关"[60]。天津的迎神赛会"惟城中为最盛"，其中祭祀天后的皇会就是因乾隆暂驻天津时"乡人演作戏剧，用备临览"而得名[61]。

如果上述例子多少说明了庙会活动的城乡区分的话，下面的例子也许说明，在中国的传统社会，城乡之间的文化界限并不是绝对的。对不同的地区来说，有的地方城隍出巡只限于城内，有的则扩展到境内的乡村，比如浙江松阳二月时"迎城隍神、温太保神周巡城乡，所以逐疫"[62]。江苏黎里在中秋节时有"太平神会"，"先于十一日奉城隍及随粮王、土地、游巡诸神至村庙中，曰宿山"，十六日"由市河归庙"[63]。在福建霞浦的上元前两日，"东社迎城隍神出巡四城，俗称迎龙袍。各社赠台阁故事并鬼脸八将七八队，……沿途摇摆作势，山僻妇孺骤见之辄惊避"[64]。这种由城市及乡村的活动是与地方官员下乡巡视相对应的，因此是合理的，但在活动中是由乡民将神从城市中主动迎出、而且乡民又参与到游神表演者的队伍中，使活动参与者

的身份发生了由被动到主动的变化，城隍庙会的城市性质也就在相当程度上遭到了改变。这种改变至少说明两个问题：一是从庙会的民间信仰和娱乐性质来看，城乡居民的文化兴趣是基本一致的，并不存在对立性的隔阂，或者说是一种文化上的“城乡连续性”；二是从庙会反映出的狂欢性质来看，它经常被普通参与者利用来对抗或者嘲弄现存社会秩序[65]，城乡差别本质上是等级关系的表现，因此“城隍下乡”以及城市庙会的“乡村化”也许隐喻着乡村对城市统治关系的挑战。

关于城市人到乡村去参加庙会活动的记载是不多见的，但如上述例子所显示的，城市庙会下乡却不少见。值得注意的是，当城隍或东岳神出巡的时候，往往由乡村组织起来迎接，如浙江上虞“三月中里人又聚各社各旗迎东岳帝于城中及东西两乡，谓之花迎”[66]；而江西许真人庙会则有所谓“南朝”和“西抚”，即沿不同路线出巡，也是由里社负责人迎接并随行[67]。罗一星对佛山祖庙和北帝巡游路线的研究表明，各铺各乡分别有祭祀不同神灵的庙宇，其中即有街庙，也有数街之公庙和一铺之中最重要的主庙，各自都有庙会或祭祀活动，但祭祀北帝的祖庙为整个佛山城乡综合社区的总庙，北帝的出巡就要遍巡境内城乡，由各图里甲的代表迎送随行，分别在各社区的主庙或宗祠暂驻，这就体现了城乡各地对北帝的认同，佛山城乡就在此基础上得到进一步的文化整合[68]。在庙会下乡的过程中，乡村自始至终是比较主动的，这体现在神是由乡民迎出，最后又由他们送回，其巡游过程中的表演队伍也是由各乡社提供的（如浙江湖州双林镇三月的东岳庙会，“二十八日起，至四月初，约五、六日，每日午后舁神像出巡四栅，曲折周到，各社地戏前后扈从”[69]）。这表面上似乎体现了城乡之间的明确界限，但实际上城乡界限在这里是被抹杀了，因为就像乡村中的巡游也都是各村社负责自己境内的迎送一样，城市各社区也只是负责自己的境内迎送，然后移交，城乡界限似乎被社区界限取代了。

与此相反，乡村人却大量参加城市中举行的庙会。其方式至少有两种：一是农村人以个人身份参加城市庙会，如山西翼城三月“城内后土圣母庙大会，四乡男女，多于是日进城谒庙”[70]；浙江于潜七月七日“各乡村妇女入城隍庙礼拜烧香，络绎如市”，十月城隍庙会时，“观灯之人，四乡咸集”[71]。例多不赘举。二是各乡村庙会游神队伍以城市为目的地，其中又有为城市庙会提供表演队伍的，以其为自己的份内义务，如上举翼城圣母庙会之例，“装演之高跷抬阁、鼓车以及竹马、旱船、花鼓等，均城关为之。惟抬神人等系四外乡下丁壮”。河北怀来的泰山庙会前三天是本城游神，其后“各堡村娘娘驾由来进香，从者数十、百人，……与本城会相合，如锦增花，火增焰”[72]。也有以城市为社区中心、以城市庙会为重点庙会的祭祀活动。如上举双林镇明万历以来的东林总管神诞，“乡民……舁神像巡行各村并至镇”；浙江象山三月东岳庙会时，“五境赛社之神，皆舆集东岳宫，谓之东岳会，酌献礼毕，即各回本庙演戏安神”[73]。这反映了乡村是以城市为中心的，城市不仅是乡村人口和经济活动的流向地，也是文化的流向地。但这种流动基本上是单向的，反映了城市对乡村的关系除了自上而下的统治之外，人口、经济和文化上都存在一定程度的漠视和疏离。

我们还可以注意到，许多庙会的举行地既不在城市，也不在乡村（从严格意义说还是属于乡村地区，只不过不是在具体村落中的村庙或社庙），而是处在城乡之间的边缘地带，它们同时吸引了城市和乡村人的积极参与。像70多年前顾颉刚等人调查过的妙峰山香会，就是处在北京的近郊，清朝庙会期间参加者有数十万之多[74]。江苏昆山的马鞍山神诞时，“城乡舁神朝贺，谓之朝山王”[75]；无锡一带的军嶂山真武庙会、惠山等处的三茅君神诞、锡山下的东岳庙会都吸引了来自各地的敬神者[76]；扬州二、六、九月的“观音圣诞”，“结会上山，盛于四乡，城内坊铺街

巷次之"⑰;另如前引安徽凤阳"城乡人士咸赴城东九华山焚香祷祝",都说明这种活动是城乡人民相互混杂的。对于城乡人民来说,除了宗教的意义外,都还有踏青、登高、远足和观光的意义,这是共同之处;此外,城市人来到城市以外的地点,在这里,他们很难保持独特的"城里人"身份,他们和乡村人都不是庙会的领袖;这些庙会是脱离各自生活的社区而举行的,因此这里也没有凝聚社区的意义。所以这里的气氛是热烈而平和的,人与人之间的关系是个别而且平等的,它无意识地营造了一种城乡人民进行社会和文化交流的机会。

如果仅从明清以来的庙会观察城乡关系,我们可以知道,明清时期的城市和乡村对各自的界线还是有所区分的,因为它们各自都拥有自己的崇祀对象,也通过各自的庙会整合和凝聚自己的社区,在发挥庙会的经济功能时,它们也都有各自的需要。但是,城市与乡村又绝不是截然对立的,这一方面是因为它们同属于一个行政区划,存在着行政上的支配与被支配关系,就像城隍与土地之间的关系;另一方面,城乡之间又存在着本质上一致的文化,敬神和庙会就是共同存在的现象。因此,我们以往注意到了城乡之间的政治、经济差别,但在文化上所存在的区别则更多地体现在社区界限的意义上。明中后期以来,传统的政治城市呈衰落的趋势,但一些经济发达地区的乡村则呈上升发展的趋势,其表现之一就是脱胎于乡村的市镇的勃兴,也许,乡村庙会向城市发展、以及乡村积极介入到城市庙会之中,反之,城市庙会下乡除依然体现一种社区的支配性质之外,没有更主动的参与和扩展,正是这种社会趋势的反映。

---

①嘉靖(1550)《武康县志》卷3,《风俗志·岁时俗尚》《天一阁藏明代方志选刊》1962年4月上海古籍书店影印本,页10下。前两处引文分别见同治(1874)《安吉县志》卷7,《风俗·四礼俗尚》,页7下;及民国(1923年编成,1931年出版)《德清县新志》卷2,《舆地志二·风俗》,页11下。

②万历(1576)《郴州志》卷12,《秩祀志》,页3上。《天一阁藏明代方志选刊》1962年2月上海古籍书店影印本。

③《明清江南城隍考》,《中国社会经济史研究》1991年第1期。

④㊾民国(1937)《封丘县续志》,引自《中国地方志民俗资料选编》,"中南卷上",第60页,书目文献出版社1991年出版。

⑤民国(1941)《潍县志稿》卷14,"民社志·风俗·节序",页3下。

⑥道光修(1840)、光绪重刻(1887)《平望志》卷12,《节序》,页9下、10上、10下。

⑦㊸民国(1924)《定海县志》册5,《方俗志·风俗》,页41上、页40下。

⑧光绪(1883)《杨舍堡城志稿》卷13,转引自滨岛敦俊前引文。

⑨光绪(1882)《周庄镇志》卷4,《风俗》,页10上。

⑩民国(1930)《相城小志》卷3《风俗》记:七月二十日,"常熟辛安乡城隍来相城东岳庙解秋饷,仪从甚盛"。页17下。民国(1922)《法华乡志》卷2《风俗·岁时》亦记:"今各乡图城隍逢节亦有祭坛会"。页6下。

⑪㉒乾隆(1778)《安肃县志》卷2,《建置志·坛庙》,页24下。

⑫民国(1933)《吴县志》卷52上,《风俗一》,页13上。

⑬㉔㉖乾隆修(1752)、光绪本(1896)《锡金识小录》,卷1,《备参上·补订节序》,页26上、22下、23上。

⑭光绪(1880)《宁河县志》卷15,《风物·风俗》,页4上。

⑮㊷民国(1931)《义县志》中卷(九),《民事志·礼俗·祈祷积习》,页44下;《民事志·礼俗·阴历旧俗》,页41上、下。

⑯㉕光绪(1880)《昆新两县续修合志》卷1,《风俗占候》,页20上、页26上。

⑰参见杜赞奇(P. Duara)的《文化、权力与国家》中译本第127—128页,江苏人民出版社1994年出版;及福井康顺的《道教》第2卷,中译本第147—151页,上海古籍出版社1992年出版。

⑱㉕参见赵世瑜《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》,《史学集刊》1995 年第 1 期;郑振满《神庙祭典与社区发展模式》,《史林》1995 年第 1 期。
⑲⑬道光(1829)《象邑夏王庙志略》卷下,《轶事》,页 28 下—29 上;《岁例》,页 9 上。
⑳⑪民国(1929)《翼城县志》。引自《中国地方志民俗资料选编》“华北卷”,第 658、657 页,书目文献出版社 1989 年出版。
㉑乾隆(1784)《乡宁县志》卷 12,《礼俗》,页 6 下。
㉓乾隆修、光绪本(1881)《唐栖志略稿》卷下,《风俗》,页 19 上、18 下。
㉖民国(1934)《青浦县续志》卷 2,《疆域下·风俗·岁时》,页 26 下—27 上。
㉗㊸嘉庆(1805)《黎里志》卷 4,《风俗》,页上、下。
㉘民国(1927)《瓜州续志》卷 12,《风俗·报赛》,页 10 上。
㉙民国(1924)《昌化县志》卷 6,《风俗志·岁时》,页 3 上,浙江印刷股份有限公司代印。本段引文与乾隆时方志内容相同。
㉚民国(1936)《凤阳县志略》。引自《中国地方志民俗资料选编》“华东卷中”,第 1010 页,书目文献出版社 1995 年出版。
㉛⑦嘉庆(1812)《于潜县志》卷 9,《风俗》,页 3 下、页 12 上、页 11 上。
㉜见赵世瑜《明清时期华北庙会研究》,《历史研究》1992 年第 5 期。
㉝民国(1929)《新河县志》,《风土考》篇四,《社会现状》(四),“宗教及人民之信仰”,页 33 下—34 上。
㉞《汤文正公抚吴告谕》。民国(1933)《吴县志》卷 52 下,《风俗二》,页 9 下—10 上。
㉟光绪(1882)《嘉定县志》,卷 8,《风土志·岁时》,页 19 上。
㊱光绪(1876)《怀安县志》,卷 3,《食货志·风俗》,页 5 上。
㊲民国(1931)《太谷县志》卷 4,《礼俗·风俗》,而 6 下。
㊳康熙(1721)《汾阳县志》卷 4,《风俗》,页 65 下。
㊴民国(1934)《临清县志》十一,《礼俗志五·游艺》,页 29 下。
㊵民国(1935)《张北县志》,引自《中国地方志民俗资料选编》,“华北卷”,第 165 页,书目文献出版社 1989 年出版。
㊶参见陈春声、陈文惠《社神崇拜与社区地域关系》,见张炳武主编《中国历史社会发展探奥》第 204—215 页,辽宁人民出版社 1994 年出版。郑振满前引文,1995。
㊷民国(1918)《阌喜县志》,引自《中国地方志民俗资料选编》,“华北卷”,第 700 页,书目文献出版社 1989 年出版。
㊸㊿参见赵世瑜《中国传统庙会中的狂欢精神》,《中国社会科学》1996 年第 1 期。
㊹民国(1905)《雄县乡土志》,《地理第十》,页 1 上。
㊺民国(1917)《盐乘》,引自《中国地方志民俗资料选编》:“华东卷中”,第 1116 页,书目文献出版社 1995 年出版。
㊻民国(1931)《镇海县志》卷 41,《风俗》,页 4 下。
㊼光绪(1889)《兰溪县志》卷 1,《志疆域·风俗》页 6 上。
㊽民国(1937)《来宾县志》,引自《中国地方志民俗资料选编》,“中南卷下”,第 978 页,书目文献出版社 1991 年出版。
㊿民国(1934)《铁岭县志》卷 12,《礼俗》,页 11 上、下。
51民国(1924)《海城县志》,引自《中国地方志民俗资料选编》“东北卷”第 82 页,书目文献出版社 1989 年出版。
54参见秦耀先《东岳庙会》,《淮安文史资料》第 1 辑,1984 年 9 月出版,第 72—81 页。
55嘉庆修(1804)、民国本(1916)《朱泾志》卷 1,《疆域志·风俗》,页 10 下。
56民国(1931)《德清县新志》卷 2,《舆地志·风俗》,页 9 下。

(下转第 62 页)

⑪《清文献通考》卷 256。
⑫《清圣祖实录》卷 18。
⑬⑭《清圣祖实录》卷 28。
⑮《清世祖实录》卷 5。
⑯《尚书·尧典》。
⑰《史记》卷 1。
⑲⑳(德)魏特《汤若望传》第 221 页、第 40 页。
㉑㉒汤若望《远镜说》。
㉔参见江晓源《天学真原》,辽宁人民出版社 1995 年版。
㉕章梫《康熙政要》卷 18。
㉖《清圣祖实录》卷 23。
㉗第一历史档案馆藏满文档案,转引自安双成《汤若望案始末》,载《中国档案》1992 年 3 期.
㉘《皇朝礼器图式》。
㉙(英)亚·沃尔夫《十六十七世纪科学技术和哲学史》,第 43 页,商务印书馆 1985 年版。
㉚《论语·为政第二》。

(上接第 21 页)
57参见沈师保、陈兆生《浅谈柘塘地区的社火》、《溧水古今》第 7 辑,1989 年 7 月出版,第 179—184 页。
58康熙修(1673)、民国本(1920)《朝城县志》卷 6,《风俗·节序》,页 5 上。
59民国(1931)《汤溪县志》卷 3,《民族·风俗》,页 53 上。
60民国(1923)《新乡县续志》卷 2,《风俗志》,页 24 上。
61民国(1938)《天津政俗沿革记》卷 11,《祠祀三·岁时》,页 10 上、下。
62乾隆(1769)《松阳县志》卷 5,《风俗志·岁时》,页 4 上。
63民国(1929)《霞浦县志》卷 22,《礼俗志·春令俗》,页 6 上、下。
66光绪(1899)《上虞县志校续》卷 41,《杂志一·风俗》页 5 上。
67乾隆《逍遥山万寿宫志》卷 11,《志·祀典》,页 3 上—9 上。
68见其《明清佛山经济发展与社会变迁》,第 424—487 页,广东人民出版社 1994 年出版。
69同治修(1870)、民国重修(1917)《双林镇志》卷 15,《风俗·岁时》,页 12 上,上海商务印书馆出版。
72光绪(1882)《怀来县志》卷 4,《风俗志·岁时纪略》,页 10 上、下。
74富察敦崇:《燕京岁时记·妙峰山》,北京古籍出版社 1983 年出版,第 62—63 页。
77李斗:《扬州画舫录》卷 16,《蜀冈录》。江苏广陵古籍刻印社点校本,第 347 页。